فقهاء الصحوة ومرجعية الشريعة والدساتير الإسلامية

د. عزالدّين عناية*

تعقّبَ الفكر الإسلامي الحركي سُبل النهضة والسلطة على مدى قرن، متنقّلا بين أطروحات عدة، تراوحت بين القبض والبسط، في استلهامه لمصادر التشريع الإسلامي وبالمثل في تعامله مع الواقع الذي يتطلّع إلى تنزيل رؤاه فيه. فقد سادت بين أنصاره، طيلة عقود، دعوة إلى تحكيم مبادئ الشرع في شأن الدنيا، وهو ما بلغ أوجه مع شعار "الإسلام هو الحل" المعروف، وما أعقبه من قول بالاحتكام إلى صناديق الاقتراع، رافقه قبول بالديمقراطية، وإن كان على مضض، إلى الإقرار بالمشاركة والتشارك في الحكم، كما نراه في المختبر المتقدّم لتلك التجارب في تونس منذ تشكيل "المجلس الوطني التأسيسي" عقب الثورة.

ولا شك أن حركة الإسلام السياسي داخل البلاد العربية، لاسيما منها في الأوساط السنّية، قد جمعتها قواسم مشتركة جراء غلبة الطابع الإخواني عليها واستلهامها أدبيات رموز تلك المدرسة أو تبنيها الصريح لها. بما يجوّز الحديث عن تطورات داخل هذا الحيز خَلَت من أي شكل من أشكال القطيعة، بالمعنى العميق والحاسم. وفي توصيف جامع لهذا التراكم الخالي من القطيعة، يمكن الحديث عن ثلاثة مؤلفات محورية في تاريخ الحركة الإسلامية، تجلّت من خلالها تلك التحولات السّلسة في الفكر السياسي الإسلامي –نكرر التي خلت من القطيعة الجذرية–، ونقصد بتلك المؤلفات: "**معالم في**

---

* أستاذ بجامعة لاسابيينسا في روما
tanayait@yahoo.it

الطريق" (الذي ظهر عقب إطلاق سراح صاحبه عام ١٩٦٤ الراحل سيد قطب)، و"**حتمية الحل الإسلامي**" بجزئيه: "**الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**" (١٩٧١) و"**الحل الإسلامي فريضة وضرورة**" (١٩٧٤) للشيخ يوسف القرضاوي، و"**الحريات العامة في الدولة الإسلامية**" (١٩٩٣) للأستاذ راشد الغنوشي. إذ تقريبا ترجم كل عَلَم من هؤلاء الأعلام الثلاثة خطاب المرحلة السائد وروح الفكر الشائع في أوساط الإسلاميين، بما عبر عن مسارات الفكر السياسي الغالب داخل الحركة الإسلامية. مثّل "**معالم في الطريق**"، الذي خرج من أهوال التعذيب ومن ظلمات السجون، ومن آلام الجسد، وفق تعبير حسن حنفي[١]، أوْج نفي الآخر والبحث عن طهرية طوباوية لمنظور سياسي ديني؛ وعبّر "**حتمية الحل الإسلامي**" عن الإصرار على إثبات الذات، داخل ساحة سياسية كان الوجود الإسلامي السياسي فيها منفيا؛ ثم جاء "**الحريات العامة في الدولة الإسلامية**" ليكون في الآن، بيان اعتراف للحركة الإسلامية بالآخر ومدخلا للحصول على تأشيرة القبول، ضمن كبريات المكونات السياسية في البلاد العربية.

كان هاجس الدولة الإسلامية التي تأتي من بوّابة الجماعة الدينية الرسالية ملازما لجلّ التيارات الإسلامية الإحيائية التي تناسلت مشرقا ومغربا، فحرصت على التكوين العقائدي والسياسي لأنصارها. حيث ساد في ماضي الإسلام السياسي قبل أن يحكم، وفي حاضره وهو يحكم، اعتقاد راسخ بين طائفة من فقهائه ودعاته ومفكريه، أن من جملة الاستعدادات لتلك الدولة المنشودة صياغة دساتير إسلامية، أو إقرار مبادئ دستورية عامة، وسوْق المجتمع على هداها، وهو ما سيكون بمثابة خريطة الطريق للنهضة الموعودة وإرساء دعائم الدولة الإسلامية، إيمانا بأنه حينها تستقر الأمور على الجودي.

---

[١]. حسن حنفي: **الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة**، ضمن كتاب: **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢، ص: ٦٦.

فقد جرى تداول مفردة دستور بين الإسلاميين الأوائل، بشكل غير مفصّل وغائم، وقد وردت ضمن خماسية الإخوان المعروفة: "الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن دستورنا والجهاد رايتنا والموت في سبيل الله أسمى أمانينا"، لتلوح عقب ذلك بوادر الصياغة والتفصيل. كان ميثاق الثورة اليمنية عام ١٩٤٨م رائدا، في محاولة التأصيل لإرساء دعائم حكم إسلامي على أساس شوري دستوري بما لا يخالف الشريعة الإسلامية من كتاب الله وسنة رسوله، كما ورد في المادة الثالثة من "**الميثاق الوطني المقدس**" لحكومة اليمن الدستورية الجديدة[٢]، حيث يُعزى إعداد ذلك الميثاق إلى الجزائري الفضيل الورتاني الإخواني التوجه، بعد أن استلهم روح ذلك النص من "**دستور عهد الأمان**" التونسي الصادر خلال العام ١٨٦١م.

ثم توالت النصوص الدستورية، وإن لم تصدر مباشرة عن جماعة الإخوان، وربما يعود إحجامهم عن ذلك إلى معارضة سيد قطب انشغال الطليعة الإسلامية بصياغة الدساتير، والدخول في تفاصيل التشريعات قبل قيام المجتمع وإرساء الحكم الإسلامي، باعتبار ذلك من مخاتل الجاهلية. والصواب إرجاء الأمر حتى يتكون المجتمع الإسلامي ثم بعدئذ تأتي التفصيلات والتشريعات لتعالج الحاجات والمشكلات الواقعية التي يفرزها ذلك المجتمع[٣]. كما صيغت دساتير أخرى على غرار "**مشروع دستور دولة الخلافة**" الذي أورده الشيخ تقي الدين النبهاني (١٩١٤-١٩٧٧)، المؤسس والمرجع لحزب التحرير الإسلامي، ضمن كتابه: "**نظام الحكم في الإسلام**" المنشور عام ١٩٥٣. وكذلك

---

[٢]. انظر منير شفيق: **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات-حركات-كتابات**، دار البراق للنشر تونس، ١٩٨٦، ص: ٥٢.

[٣]. سيد قطب: **معالم في الطريق**، ص: ٥٠-٥١.

دستور أبوبكر الجزائري المسمى بـ"**الدستور الإسلامي**"[٤]، ومحاولة "**جبهة الميثاق الإسلامي**" في السودان قبل ثورة مايو ١٩٦٩، وكذلك محاولة الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه: "**الحل الإسلامي فريضة وضرورة**"، حيث قدّم برنامجا عاما لدستور إسلامي حدّد فيه نظام الحكم والصلاحيات والحقوق والواجبات[٥]. كما انساق الأزهر، أثناء تولي الشيخ عبدالحليم محمود مهامه، في هذه الموجة من إعداد الدساتير وصاغ ما سمي بـ"**مشروع الدستور الإسلامي**" سنة ١٩٧٨، حدد بمقتضاه جملة من المبادئ العامة.

لنصل إلى الدساتير التي أقرّتها أحزاب إسلامية تحت غطاء شعبي عقب موجة الربيع العربي، كما هو الشأن في مصر بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير، أو ما هو في طريقه إلى الإقرار على غرار مسودة الدستور التونسي التي جاءت عقب ثورة الرابع عشر من يناير، وهو ما لم يتحدد تاريخ للمصادقة عليها بعد. وإن سنعرج على دساتير أخرى صيغت أو سُنَّت خارج البلاد العربية على غرار "**صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي**" لأبي الأعلى المودودي أو "**دستور جمهورية إيران الإسلامية**".

تسيّس الدين وتديّن السياسة

يُعدّ تسييس الخطاب الديني الإسلامي العنوان الأبرز للإسلام المعاصر. وقد لاح الأمر بقوة منذ أن طفت جماعة الإخوان على الساحة الاجتماعية وما انجر عنه من اغتيال الإمام حسن البنا (١٢ فبراير ١٩٤٩)، واستحكام الصدام لاحقا بين الراحل

---

[٤]. راجع **الدستور الإسلامي** الوارد ضمن مؤلفه: **رسائل الجزائري – الأولى**، مكتبة لينة، ط ٣، المدينة المنورة ١٩٩٥، ص: ٥٧٩ وما تلاها.

[٥]. يوسف القرضاوي: **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٤، ص: ٧٦ وما بعدها.

جمال عبد الناصر والجماعة المذكورة (حادثة المنشية ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤). فشا الصراع بين التيارات الإسلامية والأنظمة الحاكمة عن الإسلام، في كثير من الأقطار العربية، طيلة عقود الستينيات والسبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، وامتد حتى مطلع القرن الحالي، ولم تعرف الأوضاع نوعا من الهدنة إلا مع موجة الربيع العربي. احتدم الصراع بين السلطة التي سعت لاحتكار مشروعية الخطاب الديني وبين الإسلاميين بذريعة إعادة الدولة لنقاوتها وطهريتها تقديرا لما شابها من تعلْمن وتأوْرب وانحراف. فقد كان الشغل الشاغل للإسلام السياسي، منذ أن طفا على الساحة السياسية، وهو التطلع إلى أسلمة الدولة، إيمانا بأن هناك انحرافات بنيوية عن النهج الطهوري، وإن كان تقدير الانحرافات بين الدول على درجات.

جاء خطاب فقهاء موجة الصحوة، في مطلعه، باحثا عن هوية متعالية ما دفعه إلى رفض أي مرجعية خارجية، وفتّش عن تأصيل رؤاه داخل الموروث الديني باعتماد الكتاب والسنة لا غير، إيمانا بأن آخر هذه الأمة لن يصلح إلا بما صلح به أولها[٦]. فقد عبّرت المناداة بتطبيق الشريعة عن خلاصة ذلك التعفّف وعن عمق الأرثوذكسية الرافضة لأي مرجعية خارجية. وضمن ذلك التعويل على النهوض بالإسلام من منظور سياسي، أغوت صناعة الدساتير العديد من المفكرين الإسلاميين ظنا أن اقتراب قيام الدولة المنشودة قد غدا على مرمى حجر، بما يدعو للاستعداد للتمكين وعدم ترك الأمر على الغارب وفق "دعها حتى تقع".

---

٦. انظر عبدالوهاب الأفندي: **الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع**، ضمن كتاب: **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، م. س، ص: ٢٢-٣٢.

الإسلاميون ومفهوم الدولة

لم يكن مفهوم الدولة لدى الإسلاميين، قبيل "**معالم في الطريق**" وما تلاه، سوى عودة بالمجتمع إلى أنموذج مثالي أوّلي غفل فيه أصحابه عن التنبه إلى المجريات الطارئة والمستجدات. بقي فيه الفكر الإسلامي يستدعي التجارب السالفة ويفاخر بها دون مراجعة تاريخية تذكر. وحتى مع الحقبة الثانية التي عبر عنها مؤلف القرضاوي "**حتمية الحل الإسلامي**"، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فقد بقي الفكر الإسلامي يستعيد تجربة السلف ولم تطرأ عليه أية قراءات مستجدة، ما أبقاه منبوذا داخليا من التيارات العلمانية وممقوتا خارجيا بالأساس من الغرب، ولم يحصل التطور الفارز في الخطاب الإسلاموي سوى مع مرحلة "**الحريات العامة في الدولة الإسلامية**" لصاحبه راشد الغنوشي.

هيّأت تجربة الحركة الإسلامية في تونس، وطبيعة الواقع الذي احتضنها، المناخ لإحداث نقلة نوعية في الفكر السياسي للحركات الإسلامية بشأن مفهوم الدولة، وبشأن الآخر وبشأن الذات أيضا. فكانت مراجعة المواقف الإخوانية السلبية والمتوراثَة تجاه الحساسيات السياسية: القومية واليسارية والليبرالية والعلمانية عامة، واعتبار ضرّها أكثر من نفعها لـــ"حركة النهضة" التونسية، التي كانت تسمى "حركة الاتجاه الإسلامي"، بصفتها مواقف غير واقعية في التعامل مع الفضاء التونسي. إذ شكل ذلك مدعاة لظهور خطاب جديد في أوساط الإسلاميين، فلِمَ استيراد الخلاف القومي الإسلامي، المصري والمشرقي؟ ولِم اتخاذ مواقف عقائدية من العلمانيين واليساريين والحال أن هناك قواسم مشتركة؟ كانت هذه العناصر حاسمة في الدفع باتجاه التحرر من هيمنة البراديغمات المستورَدة، وشكلت بالفعل بداية للخروج من عباءة الإخوان. ففي أعقاب هذا الاجتراح لاح الحديث عن التعددية، وعن التداول السلمي للسلطة، وعن الحل الديمقراطي،

والقبول بالانتخابات والإقرار بنتائجها، بما لم يكن معهودا في خطاب الحركات الموالية للإخوان، أو في حركة الإخوان ذاتها[٧].

يورد راشد الغنوشي في كتابه "**الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**" أن "جمهور الإسلاميين يقف من مكانة الدولة في الإسلام موقفا وسطا بين موقفين، موقف المعطلة النفاة من العلمانيين الذين عملوا ولا يزالون على تهميش الإسلام والإجهاز عليه، بإفراغه من محتواه الاجتماعي السياسي ونقله من العام إلى الخاص وإهدار مبدئه الأعظم وخصيصته الأبين في التوحيد بين المادي والروحي وبين السياسة والأخلاق وبين الدنيا والدين، وموقف القوى الثيوقراطية الشيعية التقليدية والصوفية التي رسختها أنظمة الجور والاستبداد، ونظّر لها بعض فقهاء السلطة، ولم تسلم منها بعض التصورات السنية، التي تجعل سلطان الحاكم فوق سلطان الأمة ما دام منسجما مع الوجهة العامة للشريعة كما يقدرها..."[٨]. حيث تبدو الدولة التي يقع الدين فيها موقع العماد جوهريةً في تصورات الإسلاميين، وأن كل إلغاء أو تفريط في البعد السياسي للدين هو أمر مردود على مدّعيه. لم تفل من عزيمة الإسلاميين لثنيهم عن القول بتسيّس الدين وتديّن السياسة، المعركة التي شُنَّت عليهم طيلة عقود، سواء باعتماد مفهوم الدولة الغربي المدني واللائكي نموذجا كونيا، أو كذلك بالاستناد في الداخل إلى مؤلف الشيخ علي عبدالرازق "**الإسلام وأصول الحكم**" من باب وخاطب الناس بما يفهمون، الذي غدا إنجيلا للمناوئين لهم، الباحثين عن خطاب ديني بديل يركنون إليه، فتسابق كثيرون على طبعه وترويجه (كان أول صدور للكتاب سنة ١٩٢٥).

---

[٧]. راشد الغنوشي: **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس**، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن ٢٠٠١، ص: ٥٨ وما بعدها.

[٨]. راشد الغنوشي: **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**، الدار العربية للعلوم ناشرون-مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٢، ص: ١٣.

لكن طرح مفهوم الدولة الإسلامية الحديث، الذي نظّر له راشد الغنوشي في مؤلفه "**الحريات العامة في الدولة الإسلامية**"، بشّر بحصول تطور هائل في الحركة الإسلامية، حيث خرج مفهوم الدولة من طابعه الديني إلى طابع شبه مدني، فغدت "دولة الإسلام هي دولة الناس الذين يجتهدون فيصيبون ويخطئون، عبر الشورى المتخصصة والشورى العامة، التي تجعل الحاكم مجرد خادم للشعب ووكيل عنه يعمل تحت رقابته في إنفاذ حكم الله وإرادة الشعب، فهي حكومة مدنية من كل وجه طريقها الاختيار الشعبي الحر، يحكمها قانون يتساوى أمامه كل مواطني الدولة بصرف النظر عن جنسهم واعتقادهم، لا تختلف آليات سيرها عن الديمقراطيات المعاصرة إلا بمرجعيتها الخلقية العلوية، مرجعية الشريعة"[٩].

الدساتير الحالمة والدساتير الحاكمة

وضمن تجربة الإسلام الحركي مع صياغة الدساتير، يمكن الحديث عن نوعين من الدساتير: الأولى وهي التي فاضت من النصوص وتطلّعت إلى التحكّم بالواقع، في حين الثانية فهي التي استلهمت النصوص ولكنها وجدت نفسها مكرَهة على مراعاة الواقع أو الاحتكام إليه؛ لكن الطابع العام للأولى يبقى أنها دساتير حالمة، في حين أن الثانية قد صيغت لما كانت جماعاتها حاكمة وماسكة بزمام الأمور، بما غلب على الأولى طابع التجنّي على الواقع، وعلى الثانية إرغام شق واسع من الناس على القبول بها، جراء ما حام حول المصادقة من مغالبة.

لم يدر بخلد الناس، حين توفر لهم شيء من التمييز والاختيار، أن ينظروا إلى "الدساتير الحالمة" التي صيغت في غيابهم ودون مشورتهم، وإن علا شأن أصحابها. وفي هذا الصنف نجد دستور أبوبكر جابر الجزائري المعروف بـــ"**الدستور الإسلامي**"،

---

٩. راشد الغنوشي: **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**، ص: ١٤.

الذي صيغ في ظل غياب شبه تام للوعي بشروط زماننا. ذلك أن الصياغة لا تكفي فيها استخارة الله –عز وجل– بل ربما من شروط صحة الاستخارة في هذا الموضع استشارة الشعب[١٠]. وكذلك نجد دساتير بعض الأحزاب الإسلامية التي طفق أصحابها يحبّرونها مستبدا بهم الحلم حتى تمثّل لهم واقعا. وكعيّنة بارزة على ذلك دستور حزب التحرير، الذي فاق منصب الخليفة فيه الشعب برمته أهمية: ربما ذلك عائد إلى قناعة شائعة مفادها أن الصلاح والفساد آت من القيادة، وعدم التنبه إلى بنيوية الأمور.

وكان أبرز ما تعثرت فيه "الدساتير الحالمة" الموقف من المغاير الديني. فحين تصدى الإسلاميون، أفرادا وجماعات، إلى مسألة صياغة الدساتير جرى بعث المقولات القديمة دون تفحص كاف. حيث افتقرت تلك الاستعادة إلى مراجعة أصولية عميقة للموروث المتعلق بالآخر. وجرى التعويل في ذلك على المرجعيات الكلاسيكية التي عادة ما اختزلت الآخر في مؤسسة أهل الذمة وضمن مفهوم دار الحرب. فكان بعث تلك المقولات منذرا بتناقض صارخ مع الأوضاع المستجدة التي شهدتها المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث، بعد أن أطلّت مقولة المواطنة وحقوق الإنسان ومفاهيم الحريات. فما عاد الواقع الإسلامي الراهن قادرا على استيعاب ضوابط التعامل الكلاسيكي مع الآخر، ما جعل المنظومة القديمة تشهد أزمة حادة بشأن التعاطي مع النظير المواطني بمنطق أهل الذمة المتقادم. وتقريبا اشترك القرضاوي، على الأقل في مؤلفه "**غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**"، والجزائري، والنبهاني في الخطاب نفسه، الذي يجعل من مسيحيي البلاد العربية وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى مواطنين من درجة ثانية، وقلة من تنبهت إلى ضرورة مراجعة هذه الآراء.

وفي الحقيقة فقد تنبه الإسلام الإحيائي مبكرا إلى مسألة الآخر، ويُعَدّ الأستاذ محمد رشيد رضا (١٨٦٥–١٩٣٥) من أوائل الذين شغلتهم علاقة المسلمين بأهل الكتاب،

---

[١٠]. راجع الدستور الذي صاغه والوارد ضمن كتابه: **رسائل الجزائري – الأولى**، ص: ٥٨٠.

وذلك منذ العام ١٨٩٩م. حيث ذهب إلى أن كلاً يخدم دينه من الوجهة الروحية، وطرح حلّ المسألة ضمن مبررين: أنها تتلخص من جانب في تطبيق القول السائد "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، والحال أن هناك نظرة مختزلة للتاريخ الإسلامي، تتغاضى عن مظاهر الدونية الاجتماعية التي لحقت ببعض الجماعات، غالبا ما التبست بلبوس الدين؛ ومن جانب آخر في أن شريعة الإسلام -على حدّ قوله- ضرورة أخلاقية للمسلم قبل أن تكون دينية، لأن المسلم يراعي ما يقوله الدين تجاه أهل الكتاب، وإن استبطن غير ذلك فهو لا يرعوي[١١]، وضمن هذين المبررين المبسّطين تبدو، من منظور رشيد رضا، رضا، مشروعية السلطة الشرعية الإسلامية. وبالمثل لفتت المسألة انتباه الداعية حسن البنا، فأطلق دعوة إلى الأخوة الإنسانية والتبشير بالفكرة العالمية ودعا إلى الأخوة بين أهل الأديان، بناء على أن الإسلام هو دين المرحمة، معتبرا الجزية التي يدفعها الذميون في دار الإسلام بمثابة الضريبة[١٢]. ثم تعرّض سيد قطب إلى المسألة معتبرا اختيار نصارى مصر وبلاد الشام للإسلام على ظلم الرومان دليلا على نفي تهمة التعصب عنه[١٣].

مراجعات للخروج من المأزق

تصدّى إسلاميون لاحقون إلى مراجعة هذه المسائل بهدف إقرار حق المواطنة لغير المسلمين، وبقصد وضع حدّ للانتقادات التي توجهت إلى الإسلاميين في هذا الباب، على غرار سليم العوا في مؤلفه: "**حقوق أهل الذمة**" المنشور في القاهرة، وبالمثل سار راشد الغنوشي في المسار نفسه وأقرّ هذا التمشي الجامع بين مختلف عناصر مكونات

---

١١. **الدين والدولة والخلافة والسلطنة**، المنار، ١٩ أغسطس ١٨٩٩.

١٢. حسن البنا: **السلام في الإسلام**، ص: ٢٥-٢٦. تقريبا الرأي نفسه الذي يذهب إليه سيد قطب في كتابه: **السلام العالمي والإسلام**، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١، ص: ١٧٨-١٧٩.

١٣. سيد قطب: **السلام العالمي والإسلام**، ص: ١٨٣-١٨٤.

الدولة الإسلامية، على أساس المواطنة وما تقتضيه من مساواة[14]، وفي مسعى منه لرفع الانتقاد الذي عادة ما يُوجَّه للدولة الإسلامية بشأن حرية المعتقد نجده يصل إلى حدّ إسقاط حد الردة[15]. وقد توسّع فهمي هويدي بما فيه الكفاية في مناقشة الآراء الشائعة بشأن مفاهيم دار الحرب ودار الإسلام وأهل الذمة، متسائلا عن مدى مشروعيتها في الراهن، بصفة كافة الآراء المطروحة "سواء ما تعلق منها بتصنيف الخلق أو قسمة الأرض والديار، لا تستند إلى نصوص شرعية من كتاب أو سنة، وإنما هي اجتهادات... وأن أكثر هذه الآراء يخاطب عالما غير عالمنا... وأن دار الإسلام التي يتحدث عنها الفقهاء لم يعد لها وجود إلا في كتب التاريخ"[16]. وخلص هويدي في مؤلفه: "**مواطنون لا ذميون**" إلى انتفاء مبرر تواصل استعمال تعبير أهل الذمة أو الذميين، لأنه سقط تاريخيا.

وبالتالي، هناك شبه إقرار بين الإسلاميين في الزمن المعاصر على إلحاق الذميين بدار الإسلام، وهو ما لم يأت من فراغ وإنما استنادا إلى آراء منسوبة للسلف في المسألة. فقد أُقرّ لهم حق المواطنة في الدولة الإسلامية، مع اختلاف في النوع، فمنهم من قصرها على اليهود والنصارى، ومنهم من أضاف الصابئة والمجوس، ومنهم من عمّمها لتشمل كل طالب لها، وإن يكن عابد وثن، كما هو رأي المالكية[17]. لكن هذا التطور في الفكر الإسلامي الحديث يعود الفضل الأكبر فيه، وبشكل جلي، إلى صاحب مؤلف "**أحكام الذميين والمستأمنين**" الدكتور عبدالكريم زيدان، الذي ذهب إلى اعتبار عناصر المكونات الدينية الأخرى مواطنين، مفنّدا القول الداعي إلى نفي حق الجنسية

---

[14]. راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٣، ص: ٤٧.

[15]. م. ن، ص: ٥٠.

[16]. فهمي هويدي: **مواطنون لا ذميون**، دار الشروق، ط ٢، القاهرة ١٩٩٠، ص: ١٠٦-١٠٧.

[17]. راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٣، ص: ٤٦.

عنهم، مع مشايعته الرأي القائل بإسقاط جملة من الحقوق عنهم كتولّي الخلافة والإمامة أو إمارة الجهاد[18]. ورغم كل هذا التطورات الحاصلة فإن بعض الحقوق السياسية لأتباع الديانات الأخرى تبقى متدنّية داخل المجتمع. وإن ساد إجماع على منعهم من تولي مهام رأس الدولة، فإن هناك تراخيا بشأن إمكانية توليهم وزارات التفويض لا التنفيذ، بناء على التقسيم الذي أورده الماوردي في ذلك. أبقت هذه الأوضاع الآخر الديني، الحاضر في الاجتماع العربي، متخوفا وعلى خشية من مقولات الإسلاميين، المنبعثة من التراث، من حين إلى آخر، دون مراجعة جادة أو تثبت أو تنزيل مستحدث. ومع أن الشيخ يوسف القرضاوي بيْن قلّة من قادة الصحوة الإسلامية النافذين ممن تنبهوا إلى حساسية الأمر في مؤلفه: "**غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**"[19]، إلا أنه لم يتجاوز ما قاله السلف في التعامل مع المسيحي واليهودي والكتابي عامة، ما يجعل القرضاوي غير مجدد في هذا المجال بل مقلدا. وقد ينساق أحيانا نحو منزلقات في القول لا تليق بتشريعات مجتمعات حديثة ترنو إلى المساواة، على غرار قوله: "ولأهل الكتاب من بين غير المسلمين منزلة خاصة في المعاملة والتشريع"، لما يستبطنه من حطّ من سواهم ولما فيه من مسّ بمبدأ تساوي الجميع[20]، أو مجاراته الرأي الشائع في

---

[18]. عبدالكريم زيدان: **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**، ط ٢، مؤسسة دار الرسالة، ١٩٧٦، ص: ٦٣، وانظر كذلك ص: ٦٤- ٧٨-٨٨. وفي الخطاب الإسلامي الحركي الراهن سوف يلوح الأمر بيّنا مع راشد الغنوشي في قوله: "المواطنة والولاء للدولة أساس الحقوق والواجبات، فرغم أن الإسلام هو مرجعية الدولة "وإنكم ما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد"، فإن المواطنة بمعنى حمل جنسية الدولة الإسلامية قد خولت أيضا لغير المسلم مهما كانت ديانته، بما يجعله جزءا من الأمة الإسلامية شأن قبيلة بني عوف اليهودية "وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"، انظر كتابه: **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**، ص: ١٨٥.

[19]. يوسف القرضاوي: **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، ط ٣، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩٤.

[20]. م. ن، ص: ٦.

رفض تولّيهم الإمامة ورئاسة الدولة والقضاء والقيادة في الجيش والولاية على الصدقات فضلا عن واجب أداء الجزية[٢١].

دساتير الجماعات الحاكمة ومحاولات إحكام السيطرة على الواقع

ننتقل الآن إلى الحديث عن الأحزاب الحاكمة ودساتير الأمر الواقع. ففي مصر وإن تمت المصادقة على الدستور إلا أن نتائج الاستفتاء النهائي (٢٥ ديسمبر ٢٠١٢) قد جاءت دون ما هو مأمول، بشأن نص يتطلب التفافا واسعا حوله. حيث صوّت لصالح الدستور عشرة ملايين انفرد الإخوان بصياغته وعارضه سبعة ملايين من المصريين. فهناك مواد عديدة يُشار فيها إلى مرجعية الشريعة، أو اشتراط عدم مخالفتها، أو الاحتكام في المراجعة بشأن نصوصها إلى الأزهر وآراء كبار علمائه. ووجهة نظر هؤلاء أن هذه النصوص جعلت من الدستور دستوراً إسلامياً، يستطيعون الفخارَ به أمام العامة والجمهور، وأن يعرضوه بوصفه «موديلاً» للإسلاميين الآخرين القادمين إلى السلطة أو يرجون الوصول إليها[٢٢]. ذلك أن العيب ليس في تضمين الروح الدينية في الدستور بل العيب في استدعاء قراءات للدين تتنافى مع مطلب مدنية الدولة وانفتاح الروح الدينية. إذ يعيدنا الدستور المصري بشكل حاسم إلى التنصيص على المذهبية الإسلامية، في المادة ٢١٩ من الفصل الثاني: "مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتبرة، في مذاهب أهل السنة والجماعة"، والحال أن عدم التنصيص يكفل للشريعة انفتاحها أكثر مما يضمنه التنصيص. فقد جاء التنصيص أسوة بما ورد في دستور إيران، الذي طالما عابته الحركات الإسلامية السنية واتخذته مدخلا لانتقاد الطابع الشيعي لجمهورية إيران الإسلامية، عندما أشار إلى مذهب الدولة ونصّ على أن "الدين الرسمي لإيران هو

---

[٢١]. م. ن، ص: ٢٣ و ص: ٦١ وما بعدها.

[٢٢]. رضوان السيد: "**الشعارات الإحيائية بين المزايدة والمغالطة**"، جريدة "الاتحاد الإماراتية" بتاريخ الأحد ٢٧ يناير ٢٠١٣.

الإسلام والمذهب هو الجعفري الاثني عشري، وهذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير". فضلا عما أكد عليه في المادة ٧٢: "لا يستطيع مجلس الشورى الإسلامي أن يسنّ القوانين المغايرة لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد"، أو كذلك ما يرد في المادة الخامسة عشرة بعد المائة، في اشتراط أن يكون رئيس الجمهورية "مؤمنا ومعتقدا بمبادئ جمهورية إيران الإسلامية والمذهب الرسمي للبلاد". فإدخال الدين في باطن الدساتير مجلبة لمشاكل، الشعوب في غنى عنها، ومدعاة لتضييق واسع.

ففي ظلّ ذلك التنصيص على المذاهب السنية لا غيرها في الدستور المصري هناك خروج من سعة الدين إلى ضيق المذهب، حيث لم ترد إشارة إلى المذاهب الإسلامية الأخرى، وكأن مصر الحالية على قلب رجل واحد، وهو ما فاق فيه تضييق الدستور الإيراني الذي نص صريحا في المادة الثانية عشرة على أن "المذاهب الإسلامية الأخرى والتي تضم المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي تتمتع باحترام كامل، وأتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم الإسلامية حسب فقههم، ولهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الإسلامية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث والوصية) وما يتعلق بها من دعاوى المحاكم".

من جانب آخر يُعَدّ الفصل الأول في مسودة الدستور التونسي: "تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها"، أبرز فصل يعرّف هوية الدولة. وهو فصل مستنسَخٌ من الدستور السابق الذي تم إلغاؤه، بعد اتفاق عديد الأطراف على استعادته. كما نجد الفصل الرابع: "الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، حامية للمقدسات، ضامنة لحياد دور العبادة من الدعاية الحزبية"، وهو ما يضاهي الفصل المذكور من حيث الدلالة الدينية المباشرة، يثبت قصور المجتمع المدني عن تولي شأنه بيديه. ويتفسر هذا الشح في دستور تونس بسببين رئيسيين: استلهام المدرسة الدستورية الفرنسية، ذات الطابع العلماني المغالي،

من قبل القانونيين التونسيين، وإلحاحهم على تنزيلها في الواقع التونسي، وهو ما التقى مع حرص حركة النهضة على تجنّب إثارة المسائل الإشكالية. رغم أنها طالما انتقدت بعض التشريعات الموروثة عن العهد البورقيبي مثل: إباحة التبني ومنع تعدد الزوجات وإلغاء المحاكم الشرعية وحلّ الوقف الإسلامي، المسمى "الحِبسْ" في الدارجة التونسية، والسماح القانوني بالمواخير في كبريات المدن. ولم يظهر البعد الديني في صياغة الدستور التونسي إلا في اشتراط أن يكون المرشّح لمنصب رئاسة الجمهورية على دين الإسلام (الفصل: ٦٧)، أو في صيغة أداء القسم، أو في شروط تعديل الدستور التي ينبغي ألا تطال دين الدولة (الفص: ١٤٨)، هذا فضلا عن شذرات متناثرة في التوطئة على غرار البسملة أو في طلب التوفيق من الله في ذيل الدستور. وهذا ما جعل ما جاء في مسودة الدستور يحوز رضا واسعا. وربما يكون مثال عدم إدراج الشريعة في الدستور والاكتفاء بالفصل الأول من النص القديم (تونس دولة حرة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها) النموذج الأبرز لهذا التوافق.

غير أن ما يُعاب على الفصل الرابع في مسودة الدستور التونسي وهو إقراره بهيمنة الدولة على الشأن الديني، بما يتناقض فعلا مع بات يعرف في علم الاجتماع الديني، ولاسيما في الأوساط الأمريكية، بتحرير السوق الدينية من مونوبول الدولة[٢٣]. وفي ظل احتكار الدولة للشأن الديني، أو تكليف مؤسسات به، على غرار ما يرد في الدستور المصري من العودة إلى الأزهر في المسائل الخلافية، فإن المشروعية الدينية تعدّ خاضعة للمونوبول والاحتكار. ففي مسودة الدستور التونسي نجد من الفصول المثيرة للجدل الفصل الرابع، الذي ينص صراحة على أن الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، حامية للمقدسات، ضامنة لحياد دور العبادة من

---

[٢٣]. رودناي ستارك ولورانس ر. إيناكوني: **السوق الدينية في الغرب**، ترجمة: عزالدين عناية، دار صفحات، دمشق ٢٠١٢، ص: ٦٧ وما بعدها.

الدعاية الحزبية. حيث حرصت المسودة على تحييد المساجد عن التجاذبات الحزبية دون أن تنص صريحا على منع تعاطي السياسة في تلك المساجد، على اعتبار أن السياسة من الشأن العام. كما أن عبارة حامية للمقدسات هي عبارة حمالة ذات وجوه، بما قد يشمل الديانات الأخرى وحتى عناصر القداسة الشعبية وإن تناقضت مع الفهم الإسلامي المشروع. وربما التخوف من هذا النص الدستوري متأت من أنه قد يكرّس هيمنة الدولة مجددا على الشأن الديني، وبما قد يضيّق على حرية التدين كما حصل في العهد السابق. وفي الحقيقة طُرِحت في تونس مسألة تخلي الدولة عن القطاع الديني والتفويت فيه للمجتمع المدني، على غرار ما حدث مع الإعلام من خلال إلغاء وزارة الإشراف، إلا أن التيارات السياسية غير الإسلامية كانت الأكثر تعلّقا باستدعاء وصاية الدولة وتكفلها بالشأن الديني، ما جعل "حركة النهضة" تتراجع عن تلك الرغبة التي راودتها في البداية، ما يوحي أن فكرة تحرير السوق الدينية في المنظور العربي لم تنضج بعد وهي غير مطروحة الآن.

ولم يسلم الدستور المصري من هذا العور في تكليف هيئة دون غيرها، تتمثل في مؤسسة الأزهر، تتكفل برعاية الشأن الديني وتُستشار في المسائل المتعلقة بالشريعة، وكأن المجتمع المدني قاصر وغير قادر بذاته على تولي هذه المهمة. حيث نصت المادة الرابعة من الدستور: "الأزهر الشريف هيئة إسلامية مستقلة جامعة، يختص دون غيره بالقيام على كافة شؤونه، ويتولى نشر الدعوة الإسلامية وعلوم الدين واللغة العربية في مصر والعالم. ويؤخذ رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف في الشؤون المتعلقة بالشريعة الإسلامية. وتكفل الدولة الاعتمادات المالية الكافية لتحقيق أغراضه. وشيخ الأزهر مستقل غير قابل للعزل، يحدد القانون طريقة اختياره من بين أعضاء هيئة كبار العلماء".

في وجه المقارنة بالدساتير الغربية

قد تجد الكتابة الدستورية المسكونة بهاجس تضمين الشريعة وضوابط الدين، في البلاد العربية راهنا، تبريرا لها في صياغات بعض الدساتير الغربية، باعتبار ذلك ليس أمرا نُكرا، بل هو مألوف في كثير من الدساتير. يستدعي الأمر إطلالة على بعض التجارب، إذ بشكل إجمالي تأتي مرجعية الدين في الدساتير الأوروبية ضمن تنوعات أربعة:

- صنف يشير إلى المسيحية تحديدا كمرجع، على غرار ما نجده في توطئة الدستور البولندي (١٩٩٧)* ، وإن جاء تعامله مع تلك المرجعية بصفتها واقعا تاريخيا حيث "تجلّ بولندا أعمال السلف وتقرّ بنضالاتهم من أجل الاستقلال... لِما في ثقافتهم من تجذّر في الموروث المسيحي للأمة"؛ وكذلك مع الحالة الإيرلندية (١٩٣٧)، أين استدعاء الدين المسيحي ينعكس على بنية الدستور ذاتها "بسم الثالوث المقدس، الذي تنبع منه كافة السلط".
- صنف يشير إلى المذهب تحديدا، على غرار ما نجد من تعرض للكاثوليكية في الدستور الإيطالي في الفصل السابع، بناء على اتفاقية الكونكورداتو المعلنة بين الكنيسة والدولة سنة (١٩٢٩)، أو في الدستور اليوناني (١٩٧٥) حيث "يتمثل الدين المهيمن في اليونان في الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية المسيحية..."، وكذلك في دساتير البلدان الأسكندنافية، ففي دستور النرويج مثلا "الدين الإنجيلي اللوثري هو دين الدولة العام. والسكان الذين يعتنقون ينشئون أبناءهم في أحضان هذا الدين"[٢٤]؛ أو كذلك إشارة الدستور الدنماركي في الفصل

---

* . يشير هذا التاريخ وما يليه إلى تواريخ سنّ تلك الدساتير.

[٢٤] Graziamaria Dente, *La religione nelle Costituzione Europee Vigente*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano ١٩٨٠, p. ١٥ e s.

السادس إلى أن الملك هو عضو في الكنيسة الإنجيلية اللوثرية. أو في دستور فنلندا في الفصل ٨٧ حين ينص على تولي الرئيس تعيين رئيس الأساقفة والأساقفة.

- صنف يورد مرجعية الله بشكل مطلق في التوطئة دون تحديد دين بعينه، على غرار دساتير كلّ من أكرانيا (١٩٩٦) وألبانيا (١٩٩٨) وسويسرا (٢٠٠٠).
- صنف من الدول تسقط الدين من دساتيرها ولا تورد مرجعية دينية على غرار فرنسا[٢٥].

صحيح أن مجمل دول أوروبا الغربية قد أشارت، بشكل أو بآخر، إلى المرجعية الدينية في دساتيرها، مع ذلك لم تنل المسألة اتفاقا بشأن التنصيص عليها في الدستور الأوروبي وبقي الأمر معلقا. ولكن الملاحظ في الوضع الحالي لتلك الدساتير أنه رغم تنصيصها على تلك المرجعية الدينية فقد بقي هامش من الحرية الدينية لا بأس به للآخر الديني، يضيق ويتسع تبعا للسياسات وبحسب المجتمعات، وبما لا يقارن مع أوضاع البلاد العربية. ولذلك عندما ننتقد الحالة الإيطالية –مثلا– التي ما فتئت تهيمن فيها الكنيسة الكاثوليكية بشكل لافت، فإننا ننظر إليها من داخل الحالة الغربية عامة وليس في مقارنة لها بالأوضاع في البلاد العربية.

حوصلة عامة

ان الفرد مهما علا كعبه لن يتهيأ له أن يصوغ دستورا لشعب بأسره، وأن الحزب مهما تراءى له النفاذ والإمساك بمقدرات المجتمع –عبر أي وسيلة كانت مشروعة أو غير مشروعة– فهو عاجز أيضا عن الإيفاء بهذه المهمة، وبالتالي حريّ الحرص كل الحرص على تشريك شرائح واسعة معنية بالأمر، حتى يحوز الدستور أكبر قدر ممكن

[٢٥]. J. H. H. Weiler, *Un'Europa Cristiana. Un saggio esplorativo*, BUR-Rizzoli, Milano ٢٠٠٣.

من الثقة والاحترام. ومن جانب آخر أن الخطورة ليست في تضمّن الدساتير روح الدين، بل في تواجد مناخ اجتماعي يضيّق على الحريات، وهو ما قد يسهّل استدعاء الدين المُدستَر لخوض معركة ليست معركته، رغم أن الدستور في النهاية هو كتاب بشري مسطور قابل للتأويل، وإن تعذّر بلوغ المراد بتلك الوسيلة فهو عرضة للتنقيح والتعديل.

سيرة ذاتية



د. عزالدين عناية

من مواليد ١٩٦٦ تونسي/إيطالي

توزعت فترة تحصيله الأكاديمي بين جامعة الزيتونة في تونس والجامعة الغريغورية في روما.

بريد إلكتروني: tanayait@yahoo.it

يعمل أستاذا في جامعتي لاسابيينسا في روما والأورينتالي في نابولي، حيث أشرف على رسائل تخرّج عشرات الطلاب الإيطاليين المتخصصين في شؤون العالم الإسلامي.

يشرف على مجموعة من المترجمين لنقل منتخبات من الفكر الإيطالي إلى اللغة العربية، وقد صدر تحت إشرافه أكثر من ثلاثين عملا لفائدة مشروع كلمة للترجمة في أبوظبي.

أصدر مجموعة من الأبحاث العلمية والترجمات منها:

مؤلفات:

- **العقل الإسلامي عوائق التحرر وتحديات الانبعاث**، دار الطليعة، بيروت ٢٠١١.
- **نحن والمسيحية في العالم العربي وفي العالم**، دار توبقال، المغرب ٢٠١٠.
- **الاستهواد العربي في مقاربة التراث العبري**، منشورات الجمل، ألمانيا ٢٠٠٦.

ترجمات:

- **السوق الدينية في الغرب**، دار صفحات، سورية ٢٠١٢.
- **علم الاجتماع الديني**، إنزو باتشي وسابينو أكوافيفا، نشر في أبوظبي ٢٠١١.
- **مدخل إلى التاريخ الإغريقي**، لوتشانو كنفورا، نشر في أبوظبي ٢٠١١.
- **أوروك**: أولى المدن على وجه البسيطة، نشر في أبوظبي ٢٠١٢.
- **الإسلام في أوروبا: أنماط الاندماج**، إنزو باتشي، نشر في أبوظبي ٢٠١٠.
- **الإسلام الإيطالي**، ستيفانو ألييافي، نشر في أبوظبي ٢٠١٠.
- **علم الأديان**، ميشال مسلان، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٩.
- **عظام الحبّار** (شعر)، أوجينيو مونتالي، نشر في أبوظبي ٢٠١٠.
- **القنينة** (رواية)، إيطاليا ٢٠١٠.
- **اليمن**، منتخبات شعرية لعبدالعزيز المقالحي، نقلت إلى الإيطالية، داميانى، إيطاليا ٢٠٠٦.
- **المرائي والمراقي** (ديوان شعر)، لمحمد الخالدي، نقل إلى الإيطالية، لافينيسترا، إيطاليا ٢٠٠٥.
- **سباق البشر** (ديوان شعر)، تيسيانو روسي، غرزانتي، إيطاليا ٢٠٠٣.
- **أنطولوجيا الشعر الإيطالي المعاصر**، ماركوس إي ماركوس، إيطاليا ٢٠٠٢.
- **تاريخ الاستعمار الإيطالي في ليبيا**، أنجيلو ديل بوكا، ٢٠٠٢.